١٨٢

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

قضاء فوايت

بر يل طقوز ايلق
نماز الى رمضان

سنة ٩٧٢

كتاب عقايد
صاحبه ومالكه
حسن بن عثمان
المدرس بمقدم الكعبة
عفى عنهما

قراءة الصوم عند الافطار

اللهم لك صمت وبك امنت وعلى رزقك
وعليك توكلت وصوم الغد من شهر
رمضان نويت فاغفر لي ما قدمت
وما اخرت وما اسررت وما اعلنت
وما اسرفت وما انت اعلم به مني انت
المقدم وانت المؤخر لا اله الا انت وانت
على كل شيء قدير نقل من

من فات صلوة في عمره فيصلي ركعتين بعد
المغرب وقبل العشاء ويقرأ في كل ركعة
فاتحة الكتاب مرة واية الكرسي مرة وقل
ثلثة مرات يقضي الله صلوة اربعين سنة

كتاب عقايد

[illegible]

من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه
والاصح لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولكن يستحسنه ولكن
يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في التاتارخانية

فرع كاك

اعلم ان بقاء الاعراض مبني على مقدمات ضعيفة البناء
وهي ان بقاء الشيء امر محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل

الاشارة الى المقدمة الثانية
الاقيام العرضي
اشارة الى المقدمة الثالثة

[illegible] بانتع ائمة حنفيه دن وآبنه وجهله دكيه
فرض ايلمك لله ومودت ومحبت داننه وسادانه اشرافه اولانلر اهل اسلام
ابيح اعلم
اجوا اولنه مثاب ايله بيان سنتمدر بوخصه ميدر
كتبه الشيخ
عبد القادر
فرض در قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى

عن وقف مقابلةجي محمد افندي

٣٠٦٢

Süleyman ve U Kütüphanesi
Kısım Fatih
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 3062

K. 3160

لو قدم الجاهلون بلا نسب
وآخر الفاضلون بالادب
قل هو الله وصف خالقنا
بحسب تبت يدا ابي لهب

الابداع ايجاد الشيء من العدم الى الوجود
غير مسبوق بمادة ومدة والاختراع
ايجاد الشيء من العدم الى الوجود سواء
كان مسبوقا بمادة او مدة اولا هكذا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته

وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد ودرر الفوايد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه الكلام

والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة والذوق هي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس هي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس توقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله سبحانه وتعالى خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك

ففيه خلاف ولكن الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير
للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات
مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا
لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع
او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب
الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين
احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز
العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو

بالضرورة

بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية
والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان
كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك
بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس
الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل
للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد
دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن
وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل
واحد يوجب جواز كذب الجميع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد
العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر

والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة
قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت
في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في
جميع الضروريات والنوع الآخر خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله وهو اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل
وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري
وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء

آخر فبالثاني اوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر
الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها
قطعا وانه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال والاستحضار
انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو
صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول
يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات و
البديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى
القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع منه او تواتر
عنه ذلك او امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة

في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في
رسول الله عم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم ساير المتواترات
والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر عن
الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عم هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول عم والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت
مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم
بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو الضروري ثم علم منه انه يجب
ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق
المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تع او خبر الملك
او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر
بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن

المفيدة

المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تع او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول
عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب
بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة على كون الاجماع حجة قلنا
فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة
للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل
جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في
جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر
فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم
استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا

انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً
اولا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيداً للعلم
ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين
وان كان نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال
من الاثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص لا يعتبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا
المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من
العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج

الى تعقل فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور
معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم من كله فهو لم يتصور
معنى الكل والجزء وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء
كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان
لها دخاناً او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم
ان هناك ناراً وقد خص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار
واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون

تحصيله مقدورًا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًا اي حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريًا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر
انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه
واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما
يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه وهي ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل
من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر
كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر
بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة

الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة
وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من
تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان
الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام
على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به
في الخبر وقد حكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال
فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة
والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها

ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها
محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن
بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث
ما سوى الله تع لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض
لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل واحد منهما حادث
لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن
يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته
عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى

يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو
وجوده فى الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى
الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا انتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا
والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات
المجردات وهو اى ماله قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا
وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة
اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع

الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع فى ان المعنى
الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا
احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد جزء واحد انه

أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
بمجرد زيادة جزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى
الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام
بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر
يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو
الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر يعني الجزء الذي لا يتجزى
بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء
الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى
ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل
فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان

كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا
منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع الجسم ليس
لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق
الى الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه
دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه
انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان
الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه
قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما
العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى
نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف

ولهذا مال الامام الرازي رحمه الله في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل
هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم
العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها
دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض
ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به
اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن
تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان
وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها
تسعة وهي المرارة والحموضة والحرافة والملوحة والعفوصة

والقبض

والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة وتحصل بحسب التركيب
انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة
والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد
الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم
كما في اضداد ذلك فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان
واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب
اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون   الاولى
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون

في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا
معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في
آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر
اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان
واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة
لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد ثبت
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن
الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال

وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر
والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان
المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين
في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها
ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة
بالسموات من الاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل
بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى

لا الى غاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات
الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع
لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده
ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا
والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الخارج الواجب الوجود الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح
علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها
لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ

لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاج الى علة
وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة ومن مشهور
الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير
النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق
الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة
الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في
الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى
ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا

جملة الاولى ....
جملة الثانية ....

النطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه
ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق
الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى
نهاية وبالمعلومات الله تعالى وبالمقدورات فان الاولى اكثر من الثانية
مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل
في الوجود فانه محال الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك
بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح
اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احد
ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر
وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون
المخالفة والممانعة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع ارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند
تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض وان
فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد
فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد
امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد

ظاهر هذا القائل ان يقال لا نم ان تعدد الآلهة
يستلزم المخالفة والممانعة
لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة
على تقدير التعدد لاستلزامها المحال اعني
اجتماع النقيضين دفع هذا المنع قول الشارح
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
اورد بان امكان كل منهما
بحسب القدرة لا ينافي
امتناعه بحسب الحكمة
فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد
الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة
جوابه ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب
كما بين في موضعه رمضان

بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع
في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان
انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا تفيد الاية الا الدلالة على
ان انتفاء الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط
من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان
غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة وقع في كلام بعضهم

ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم
اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين
كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا
بان كل صفة فهو باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام
في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث

فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي
الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق

الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بداهة العقل
جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما
يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون
بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء

معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته
وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا
وجد فلم يبق انه حدث ولم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف
الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها
بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام
العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هنا
شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى
بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا
تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ
الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز

وذلك لامارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو
متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه
من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في
موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع
اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم
الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر
عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود
والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من
الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن
باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر
من وجهين لا يصح فيه الترادف والاتحاد حكم المترادفين في الاطلاق

عليه

عليه تعالى ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل الانسان والفرس لان ذلك
من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة
الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي
عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء
ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء
يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية
اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول متقومة فيلزم التركب ولا بالكيفية
من اللون والطعم والرائحة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو
من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه

المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود
الخلاء فانه تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل
الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز
لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل
على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون الصانع محلا للحوادث وايضا اما
ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون
متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما
لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن
متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول
التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورداً

على

على المشبهة والمجسمة وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده
فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان
مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة
الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال و
الكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليها فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها
صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة
على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال
الطاعنين

زعماً منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية واحتج

المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والجوارح والقبول

بان كل موجودين فرضنا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له

او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تع ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون

مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا و

الجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة

القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله

تع على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتأويلات

صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا

بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما

اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون

الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر

فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه

منها العلم

من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة

بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز

الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تع لكان موجودا

وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما في الازل الى الابد فلا يماثل

علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما

تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت

المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون

من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد

مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري

من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم

قال الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير مثلا بمثل واراد الاستواء

في الكيل لا غير وان تفاوتا في الوزن وعدد الحبات والصلابة

والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع

الوجه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا
والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه
يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بل يستلزم كونهما واحدا
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص
القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وهو على
كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر
من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام لا يقدر على خلق الجهل والقبح
والا يلزم ان يكون عالما ومعلوما
والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على
نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك
ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل
الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق
له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا

يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم له
رمضان

سوا

سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته وغيرهما لا على مجرد تسميته
عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات
والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تع حي وله حيوة ازلية
ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تع عالم وله علم ازلي شامل
ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر
الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به
زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة
عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته
عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات
قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا

للعالم ومعبودًا للخلائق وكون الواجب غير قايم بذاته الى غير ذلك من المحالات
ازلية لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام
الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به
لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي
كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت
المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات
قديمة مغايرة لذات الله تع فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل
تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين
والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تع
وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية
او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تع
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا

الاقانيم

الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن
وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم
فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت
او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة الوجود
لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات
الله تع وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو
الله تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تع وتقدس واما في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له

غير منفصل عنه فليس كل قديم الهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة
لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
لئلا يذهب الوهم الى ان كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا
في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحاً مثلا
اثبات العينية ضمناً واثباتها مع نفي العينية صريحاً جمع بين النقيضين
وكذا نفي العينية صريحاً جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا
الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم
الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون
مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات

وبعض

وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه
اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة يتصور فيكون غير الذات
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد
مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع
بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

يعني يلزم على تقدير مرادكم عدم المغايرة بين العالم والصانع لان الانفكاك من الجانبين غير جائز بينهما والمغايرة بينهما متفقة عليها

مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان الواحد من العشرة والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك من الجانبين ظ لا انا نقول قد صرحوا
بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية
مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض
الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل
ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان
الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم ساير
المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب
بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد

لعدم الاتحاد بينهما بحسب الوجود

٢٢

قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في
مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في اجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان يكون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع غيره من افراده فلو كان الواحد
غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه
وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات
عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى
القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق
بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق

لكل فرد من افراده مع اغياره

[الشيخ ابو المعين]

تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات و
المقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث و
الارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد
المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة
الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على
من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان
وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة
ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله
في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل
التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند

الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين
لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال والكلام وهو
صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وذلك لان كل
من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رض اني زورت في نفسي كلاما
ومقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء ع م انه تعالى
متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان
لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة

والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء
كرر الشان الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل
فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات
منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي
هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب
ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق

على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي
التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم
او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت
والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر
والنهي والخبر باختلاف التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر
الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر
كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها
قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في
الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل
الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة

ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض
بالبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل النهي والامر بلا مامور ومنهي
سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه
الله تع عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال
وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت
وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور
في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تع لتنزهه عن الازمان
كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول
التنبيه على ان القران ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقران كلام الله تع غير مخلوق
وعقب القرآن بكلام الله تع لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام

الله تع غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام
على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا
تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا
ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له
سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تع فتعين
النفسي القديم واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من صفات
المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل

وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه تع متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ
على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف البارى تع بالاعراض المخلوقة له تع الله عن ذلك
علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم
لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في
المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اى القرآن الذى هو كلام
الله تع مكتوب في مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
عليه محفوظ في قلوبنا بالفاظ مخيلة مقرو بالسنتنا بحروفه الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف

ولا في

ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تع يلفظ
ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر
باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه
ان للشئ وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان
وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث
يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت
القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة
الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم

والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام
القديم الذى هو صفة الله تع فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه
الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى
فمعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله تع يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت
علم فلان فموسى عم سمع صوتا دالا على كلام الله تع لكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم
المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله تع والاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تع حقيقة مع القطع
بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والايات اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تع اسم مشترك بين
الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تع وبين اللفظى الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تع ليس من تاليفات

المخلوقين

المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام
الله تع وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع
لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا
كلام الله تع معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كساير الصفات
ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم
بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب
انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم

المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان
من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا
حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا
والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون
له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق
وصفا له قائما به ازلية لوجوه احدها انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى
لما مر وثانيها انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلو لم يكن في الازل

خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض وثالثها انه لو كان
حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين
العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع ورابعها انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث
او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم
خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه
وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت

نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكوّن كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما
لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على
حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكوّن
حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة
وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد
وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به
فيلزم قدم العالم وهو محال اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث
المكوّن المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن

بالتكوين

بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما
يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلم فالحادث ما لوجوده بداية
اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون
الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده
بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء
من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل انا لا نم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن
وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية

لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها
بدون المكوَّن مكابرة وانكارا للضروري ولا يندفع بما قيل ان الضرب
عرض يستحيل بقاؤه فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من
وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه
ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكوَّن
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب
والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكوَّن لزم ان يكون المكوَّن
مكوِّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون
قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم
سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالقه

وصانعه

وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوِّنا للاشياء ضرورة انه لا معنى
للمكوِّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكوَّن لا يكون
قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به
الخلق والسواد وهما واحد ومحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح
محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين
عين المكوَّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه

مفهوم المكوّن ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود
تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي
الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة
حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال
كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر

اى ذهب

وفيه

٢١

وفيه تكثير القدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون
منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء و
بالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تعالى
ازلية قائمة بذاته كرر تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي
تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد
بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى
مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون
صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم

قوله وايضا نظام العالم الخ دليل عقلي على الارادة والاختيار للتفصيلة

قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ورؤية الله تعالى
بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر
وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى
ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع الرؤية ما لم يقم له برهان
على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع
فعليه البرهان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين
عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
يشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن
عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود

يعني اذا كان خواص الممكن شرطا لرؤية الله تعالى لم يصح رؤية الله تعالى لان خواص الممكن معدوم
في ذات الله تعالى واذا كان خواص الواجب مانعا للرؤية يكون الرؤية موقوفا لارتفاعه

وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة
وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها
وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة للشمس والنار فلا تستدعي علة
مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
او العرض لان اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد
رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر

والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي
الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان
موسى عم قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان
طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تع وما لا يجوز في ذات الله تع او سفها وعبثا
وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تع قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه
الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عم كان
لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا
امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب عنه بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا
ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية

ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تع بالامتناع وايا ما كان السؤال يكون
عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال
اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل وورد الدليل السمعي بايجاب رؤية
المؤمنين الله تع في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضي الله عنهم
واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية
مشروطة بكون المرئي في جهة ومكان ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة
بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع
من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تع والجواب منع هذا الاشتراط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع

وثبوت مسافة بين الرائي والمرئي وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر لأن الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فإن قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب
أن يُرى وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وإنه سفسطة
قلنا ممنوع فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط
السمعيات قوله تعالى لا تدركه الأبصار والجواب بعد تسليم كون الأبصار
للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو
الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على
عموم الأوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وإنما التمدح
في أنه يمكن رؤيته ولا يُرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وإن جعلنا
الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة
الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئيا

لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب
ومنها أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام و
الاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها
وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال
بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت
الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل الإمكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى
خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان
لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله وقد كانت الأوائل
منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد
وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق

اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل
فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات
بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا
عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في
حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر
الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تع والله خلقكم وما تعملون اي
عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان
ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تع
او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده
من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الا
ستدلال

بالآية

بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تع خالق كل شيء اي ممكن
بدلالة العقل وكقوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو
اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى
استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تع لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي بخلق الله تع الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا
في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتج
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان
الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلقه تع لبطلت
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب

ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن
فنثبته على ما حققناه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء
لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والجواب ان الخلق هاهنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان
يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وعبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء
بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء

دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن
وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب
او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و
الاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني
احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال

إن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد الله تعالى إسلامي أسلمت فقال للمجوسي
إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فأنا
أكون مع الشريك الأغلب وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل
على صاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني فلما رأى
الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر
يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مرادا وكفره
غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أو لأنه لا يسأل عما يفعل ألا يرى
أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء
ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح
على الفريقين وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة
ويعاقبون عليها إن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا

وان

وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار
وهذا باطل لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا
لما صح تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله
ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل
الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه
والنصوص القطعية تنفي ذلك أي عدم القصد والاختيار للعبد كقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
إلى غير ذلك فإن قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعا لأنهما
إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع فلا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال
فإن قيل فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا وهذا ينافي الاختيار
قلنا ممنوع فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وأيضا

منقوض بافعال الباري تع فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار
الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تع مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تع وبالضرورة ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تع خالق كل شيء
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تع الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تع
بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق
كون فعل العبد بخلق الله تع وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار

ولهم

ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور
وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق
يصح فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع
اثنان على شيء وينفرد كل واحد منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى
بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة
الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع
ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال

قوله بعضهم الى انه ممتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة
عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه
وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا تحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي
قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة
لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة
متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير التعذيب المسيء بمثل
اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب
جزاء الابد دعوى بلا دليل

خيالي جلبي   خيالي

قوله والمعتزلة تخصصونها قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك
بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر
للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح
ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة
ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء

خيالي جلبي

العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والحسن
ان يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي ارادته
من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض فان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يعني ان
الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا
بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة القدرة
التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى
في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط
لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فان قصد فعل الشر
خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً
وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه

لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون الاستطاعة
قلنا انا ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها
الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى
لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا
بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء
الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على
الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الاولى
ممتنعاً ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان

البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع و
يجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السوية ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع
قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف
بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة
متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا
الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
وسلامة الآلات والاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة

الاسباب والآلات والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة
الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة
التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف
العاجز وان اريد به المعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة رح حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي
تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما
لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان
لا محالة فان اجيب عنه بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث
التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة

بين اهل الحق والمعتزلة فانهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله انما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على ام لا يكون كذلك بل هو الجواب المذكور رم رم

بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك مع القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد يكون
متقدمة متعلقة بالضدين فلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو في الكلام
فليتامل ولا نكلف العبد بالسعي ووسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين
او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه كايمان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بالسعي في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم
من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم

الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز
ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته وارادته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب
كسر انسان وقيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما
اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى
وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل
آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار

من الكسب وليسا مخلوقين لله تع وعندنا الكل بخلق الله تع لا صنع للعبد في
تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه
اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض
المعتزلة من ان الله تع قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تع قد حكم بآجال العباد
على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه
لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس
موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تع كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين
سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تع انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل

الذي يخلق الله تع عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تع لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى
هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تع خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه
عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين
القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعم الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تع الى الحيوان فياكله فيندرج في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون
الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من
اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تع اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى
الله تع معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تع وحده وان العبد يستحق الذم
والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تع لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب

ان ذلك المسوق مباشرة اسبابه باختياره وكلٌّ يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما
قدره الله تع غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تع
يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله تع الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده
وفي التقييد اشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تع نعم
قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند
الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تع ولم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تع انك لا تهدي
من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تع والا لما خلق

الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر
في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عم
فوق امتنانه على ابي جهل لعنة الله عليه اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تع تركها ولما بقي من ان
يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان
منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء
على الله تع اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و
هو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو
ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم
من لا يريد الله تعالى تعذيبه وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله و
يريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب
القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان
عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسوال منكر
ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سوالا وكذا للانبياء
عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور
ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم قوله تعالى
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل

له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد عم وقال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة
الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان
لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض
لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز
ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء
او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان
لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر

مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية
الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية
كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث
الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون ولقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد
وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو
مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى
يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة
المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية

الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل
لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل
احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل
على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته
سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن
وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان الكتب
الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى
معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة

لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين
بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ولقوله تعالى واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن الحساب اكتفاء
بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب عنه ما مر والسؤال
حق لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك
اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادي بهم
على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث

فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره
اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم
كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الايات
والاحاديث الواردة في اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم
الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان
الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان
يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة

في اعداد ما مثل أُعدت للمتقين وأُعدت للكافرين اذ لا فرق في العدول
عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين
لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلّم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اُكل الجنة لقوله تعالى اُكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اُكل الجنة بعينه وانما المراد
به الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظةً على
ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلّم فيجوز
ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني
بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا تفنى
اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين
خالدين فيها ابداً واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة

في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً
عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنه
انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل
الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر
عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان
لا يعرفان بذاتهما وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة
واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر

اي في قول المص الكبيرة لا تخرج
العبد المؤمن من الايمان

لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان
خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا
هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى
ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان و
الكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا تخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة
لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق
الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في
ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما قال الامام

التوبة النصوحة الندم بالقلب والاستغفار باللسان والاقلاع بالبدن والاضمار ان لا يعود اليه ابدا تنبيه

الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر
المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على
العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي
عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة و
الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه

قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال يلزم الكذب في اخبارات ع
لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك الكمال للتغليظ او مبالغة
وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن خيالي حلبي

السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن
لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق
وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عم لا ايمان لمن لا امانة له
ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام
المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على
سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث
الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر
لقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى

الذي

قوله والله لا يغفر ان يشرك به وانما عبر عن الكفر
بالشرك لان كفار العرب كانوا من مشركين خيالي حلبي

الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خارج
عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به
باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه
يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل
الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها
خلافا للمعتزلة وفي تقرير الكلام ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر

المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل
على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا
ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب عنه ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن
عدم العقاب فضلا عن العلم به كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل
واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون

للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعضهم
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى
انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين
على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد
كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم يكن
عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا
تأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم
الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر

قوله عند القصد يعني بين الله تعالى تقبيح حال الكافرين بنفي نفع الشفاعة فيهم فهذا بد آية بقرينة المقام انهم مخصوصون بنفيه فيفهم منه ان الشفاعة تنفع للمؤمنين وحينئذ فعين يدل على جواز الشفاعة على الاجمال

خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم بما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد به ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان

٥١

اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم ولا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي

هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها
لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب
عدل منه فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ابدا وقوله تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تع من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا

لا يكون الا كافرا وكذا من يتعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر
والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى
باللام كما في قوله تع حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم
الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول
بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح
به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان
العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدّق بجميع ما جاء به النبي
عم وسلمه واقرّ به وعمل به ومع ذلك شدّ الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار بجعله كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير
من الاشكالات المورَدة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله تعالى
اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان
التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا
الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تع
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة
الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق

باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما
لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء
وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور
المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدّق
بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا ومن اقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وهذا اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك قال
الله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه مطمئن
بالايمان وقال الله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم
اللهم ثبّت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله

قوله هل شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان النبي عم قال النصوص معاضدة لذلك ولم تعل النصوص يحتج لذلك الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا منفردا ولا شك ان قوله هل شققت قلبه مما يؤيد ان يكون محل الايمان هو القلب فتح كمال

هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان هو الاقرار لا على المركب من التصديق القلبي والاقرار ومن التصديق فقط كما هو المفهوم من السابق

هل شققت قلبه قال قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة

لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يقنعون

من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه

قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرض عدم وضع

لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل

اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدّقت مصدق للنبي عم مؤمن به

ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن

الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر

باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام

الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم

ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون

بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع

قوله وايضا الاجماع الخ رد آخر لا على المصنف وموافقيه كما توهم هذا كلام اذ المصنف وموافقوه كانوا يقولون بان الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما على ما ذهب اليه الكرامية فانه ليس التصديق بشرط ولا شطر في الايمان فلم يثبت في الاخرس نفي الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا حكما وهذا باطل بالاجماع فتح كمال

٥٤

منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه

مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة

على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار

الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان

لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان

لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة

عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف

عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل

من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط

لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال

كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه

لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان منع الوجوه انما تتوجه على من يجعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو
راي المعتزلة لا على راي من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق والثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله
لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة
رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة ثم يأتي فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض ممكن
في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم

تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي
لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا
وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه
يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع
مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم
ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة
وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي عم
ولهذا قال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث اخر وهو ان بعض
القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده

يعني ان التكليف بالايمان انما يتعلق باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشيء بحسب تحصيله اعم
من التكليف به بحسب نفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة
الكيف كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله
انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية
من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو من والتكليف بالايمان بتحصيل الايمان
فتح كمال

لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم
مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما كان ينكر عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار
او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا

قوله بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام
هو معنى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام فيترادف الايمان والاسلام ويستلزم
الانقياد والاحكام الشرعية وهو انقياد والطواعية ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الاعتقادية
وهو انقياد والقلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون التصديق الذي هو

اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور
الا في مقولة الكيف وانما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم
معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظر مقدور ولو بالواسطة وتجب بتحصيل
ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل حسن چلبی

56

تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي
ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل
تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع
الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا
هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون
ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
ولا باس بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرویدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المنكرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وما هو من علامة التكذيب والانكار والايمان
والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان

هو الايمان كما لا يوجد بدون الانقياد
للاحكام الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف
بالآخر ايضا ونقل المراد باتحادهما هو ان كل واحد منهما لا يوجد
بدون الآخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا يتم
قوله بل حقيقة التصديق

فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في

الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن

ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم

تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر

في الكفاية من ان الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبره من اوامره

ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وهذا لا يتحقق

الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران

ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن

فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان

قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا

اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام

المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر

من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب

حاصل الجواب ان الايمان له معنيان لغوي وهو التصديق مطلقا وشرعي وهو تصديق الله تعالى ورسوله فيما اخبر من الاوامر والنواهي وكذا الاسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي ثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفي عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام اللغوي للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام الشرعي لا تغاير الايمان الشرعي والآية لا تدل على تغايرهما رمضان

فان قيل المراد ثمرات الاسلام للايمان كما يشعر به كلامه او لا مالايمان فاجاب النبي عليه السلام ثم ما الاسلام فاجاب النبي

فلا ينافي كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا قيل جبريل عليه السلام الى النبي عليه السلام بمحضر الجماعة فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم عليه ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مرادا لولا التغاير لما جاز العطف

الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت

اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا

المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه

اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال

شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء

الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال

النبي عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها

اماطة الاذى عن الطريق فاذا وجد من العبد التصديق والاقرار

يصح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن

ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب واحالة

الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال

او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى

قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ولكن لان الكلام قد يحسن من المتكلم دون ان يقرره وروى عن النبي عليه السلام اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع رمضان

تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي هو به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان

والكافر

قالوا ان ابليس حين كان معلما للملائكة كان افراد الصحابة حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم كانوا مؤمنين كما امر عليه السلام بمقابلتهم لان المقابلة المقاتلة لصورة كفرهم ويقال للملك بلبس اسم ... حاشية رمضان

والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله ولا على صفاته لما مر من القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة

العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته يزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي
في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى
ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال
وفايدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال فقد ارسل
الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر
الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور
الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني

مما لا يستقل به وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول
والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق
الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به
لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل
لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر
بخلاف العادات على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على
وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد
بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة
عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري
العادة بان الله تعالى خلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول

هذا الملك اللهم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلث مرات فيفعل الملك ذلك يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه
في مقالة وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى
التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة
لانها احد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي
بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو فرض عدمها لم يلزم
منه محال واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما الصلاة
والسلام اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي
مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة

محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم
بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر
سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن
المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم
مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على
انه من عند الله تعالى وعلم به صدق النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء
من الاحتمالات العقلية كما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني
ظهور المعجزة حد التواتر وان كان تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي
الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب
البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة
وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة

وإقدامه حيث يحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله تع في جميع الاحوال
وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم
وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تع
هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين
سنة ثم يظهر دينه على ساير الأديان وينصره على اعدائه ويحيي
اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم
بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة
وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الأخلاق واكمل كثيرا
من الناس في الفضايل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل
الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده الله تع ولا معنى
للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله تع المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى الكافة

الانبياء

الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى
عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون
اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله عم ثم الاصح
انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته
اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عم
سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي
رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عددهم
في التسمية فقد قال الله تع منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر
عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل
من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة في الظن في باب
الاعتقادات

خصوصًا اذا اشتمل على خلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء
بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع لان هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصًا فيما يتعلق بامر
الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدًا فبالاجماع واما سهوًا
فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير
عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع
او العقل واما سهوًا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدًا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوًا بالاتفاق الا ما يدل

على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور
الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن
اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا انفرد
هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا
بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان
امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب
المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله تع كنتم خير امة الاية ولا شك
ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي
يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله

العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره

يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة

ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة

الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول

اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ

تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة

بدليل صحة استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه

لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان

جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت

وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما

انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا

يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر و

لا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على

الانبياء وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا

الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية والانجيل والزبور

كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة

يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل

ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت

بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله في اليقظة

بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور

حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتني

على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السموات جائز والاجسام

متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها

فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام

على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة

وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة
المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس
واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان
مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة
الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار
بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على
ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف
العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت
بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او
العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه

وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب
ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن
الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة
والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل
آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان
عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير
الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا
على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم فانه
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله والمشى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
فى الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان
وابى درداء رضى الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما
كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عم قال
بينما رجل يسوق بقرة وقد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت
انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله وقال
النبى عم آمنت بهذا او غير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضى الله عنه
وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية
الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسمع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به

وكجريان النيل بكتاب عمر وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات
من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب
بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو
من آحاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد
من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى ولن يكون وليا
الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان
برسالة رسوله مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا
الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر
ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى
النبى عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة
الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى
لا بد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات

ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد
نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد
بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو اريد به كل بشر موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد به كل بشر
يوجد في الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي
صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر
الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوج رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك

واما نحن

واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه
المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء
من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة
الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف
جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم
اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم
الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة فاستقر
رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك
وبايعه علي رض على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن
الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازع علي رض كما نازع معاوية

ولاحتج عليهم لو كان في حق علي نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور من
اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر رضه لما ايس من حيوته دعا عثمان رضه واملى عليه
كتاب عهده لعمر رضه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضه
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رضه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد
الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان رضه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي والتمسوا
منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة

وما وقع

٦٧

وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء
في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه
المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون
سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضه على رأس ثلثين سنة
من وفات النبي عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء
وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز
مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون
ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب
على الله او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا

قوله لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة المطلقة الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تع أصلاً فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان عن الامام الميتة بكسر الميم بناء للنوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وخصلتهم

وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عم قال الله تع لابرهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة

لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى قدموا على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما

كان

قوله فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا خيالي چلبي

قوله والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عم لا يجتمع امتي على الضلالة

كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم انها ثلثون سنة فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة

من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية رمضان

خصوصًا الامامية منهم من ان الامام الحق بعد رسول الله علي رضه ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين رضهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه
محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم
المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا
وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام
وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان
خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم
بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين
كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد
الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم له اسهل من عكسه ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم

ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضه عنهم يعني يشترط ان يكون الامام
قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا
لكن لما رواه ابو بكر محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار
مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط
ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر
وعمر وعثمان رضه عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من
قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو
عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن عبد المناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن
لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا
عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان

بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن زراح
بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص
بن امية بن عبد بن شمس بن عبد المناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو الاحتياج الى الدليل واما
في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله
تع لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة
والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تع في العبد الذنب مع
بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تع يحمله
على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء

ولهذا

ولهذا قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر
فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع
بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح
تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل
من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل
علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر
على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة
شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب
امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين
يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال احكام
متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط

ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة هو ان عدم خلق الله الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم الطاعة فيه لا تزيل كونه مكلفا عند المناسبة

والمراد من الفضل ههنا هو الفضل في العلم والعمل لا الفضل عند الله اذ لا وقوف للامام على فضل احد عند الله قطعا شرح

ان يكون من اهل الولاية الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا
اذ جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف فى مصالح الجمهور سايسا اى مالكا للتصرف فى
امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة بأسه وشوكته
قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام و
حفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال
بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اى بالخروج من طاعة الله تعالى والجور اى الظلم
على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة
والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون
لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم

ولان

ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى
وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل
قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل
الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند
ابى حنيفة هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى
ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق بينهما ان فى انعزاله
ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى
وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق
وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد
وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضى خان اجمعوا على انه اذا ارتشى
لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء

بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء
الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع
من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة
خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة
الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه
لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على
من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما
هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد

ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل
الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون
اهل الاسلام وطريق السنة والاجماع حاول التنبيه على
نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة والجماعة من غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة
او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل
من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف
عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في
مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم ولقوله عم
الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي

قوله فبحبي احبهم اي فاحبهم بمحبتي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة لي وهكذا قوله فببغضي ابغضهم فبالك

فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
آذاهم فقد آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان
ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن
والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع
بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات
فسبهم والطعن فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر
كقذف عايشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل
عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على
معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام
وهو لا يوجب اللعن عليه وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة
وما نقل من لعن النبي عم لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من

احوال

فيه لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل [illegible] الانبياء ولو سلم انه كفر حين قتل فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده فمن تكفير قتلة الحسين ليس لقتلهم الصحابة رضي الله عنهم بل لاهانة لبيت النبي عم ولم يوجد ذلك في قتلة عثمان رض ذم

74

احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر
حين امر بقتل الحسين رضه عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين
رضه عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم مما تواتر معناه
وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه
لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
المبشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة
وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة لا يذكرون
الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين ولا نشهد بالجنة للمومنين

ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة بان يقال ان هذه العشرة في الجنة

اوالنار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار ويرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه
وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهود وسئل علي بن
ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل الله عم ثلثة ايام
ولياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابوبكر عن رسول الله
عم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين
ولهذا قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح حتى جائني فيه مثل ضوء
النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين
لان الاثار التي جاءت فيه في حيز المتواتر وبالجملة من لا يرى المسح
على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك عن اهل
السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين

فان قلت ورد في الخبر الصحيح انه قال عم ان من عباد الله لاناسا
ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة بمكانهم
من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا
نحبهم قال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال
يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر
من نور ولا يخافون اذا خاف الناس

وتمسح على الخفين ولا نحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ تمر او
زبيب في الماء فيجعل في الاناء من الخزف فيحدث فيه لذع الشي
كالفقاع فكان نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار
مناواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا
للروافض ومنذ الخلاف ما اشتد فصار مسكرا فان القول
بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف
الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ
الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي عم
كفر وضلال نعم يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية بعد القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين وانه افضل
من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث

يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف
واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان
العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب
الكباير وبعضهم ذهب الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة
ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف
في حقهم اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب
والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات
التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست
من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص هنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف

والعدول

والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن
وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي
الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك
يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان
ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها
النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد كفر لكونه
تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا
كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر

76

كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل فان
استحلال ما حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا الا ان
يقول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من صفته
كالغصب والسرقة حاشية دده خليفة

والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى
هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان
يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عم
تحريمه كنكاح ذوي الارحام او شرب الخمر او اكل ميتة او دم
او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر
واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان
فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل
النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تع

مالبس

ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب
الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر
عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر
باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر
وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفر وكذا
لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل
ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر
رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامر بكفر وكذا لو افتى
لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر
او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة
متعمدا يكفر وان وافق ذلك الكعبة وكذا لو اطلق كلمة الكفر

استخفافًا لا اعتقادًا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تع
كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله
كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان
العاصي يكون في النار يأس من الله تع وبان المطيع يكون في
الجنة امن من الله تع فيلزم ان يكون المعتزلي كافرًا مطيعًا
كان او عاصيًا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة
ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن
لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تع للتوبة والعمل
الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تع فيكسب
المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب
كبيرة لزم ان يصير كافرًا لياسه من رحمة الله تع ولاعتقاده انه
ليس بمؤمن وذلك لانا لا نم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم
اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق و

والاقرار والاعمال بناءً على انتفاء الاعمال يوجب الكفر
هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من
قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما
وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر
لقوله عم من اتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تع
على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب
كهنة تدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيًا من
الجن وتابعة فيلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله
سبحانه وتع لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق
المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن

ذلك فيه ولهذا ذكر في التتاوى ان قول القايل عند رؤية هالة القمر
يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب المحققون من ان الشيئية
يرادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في
الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على
تفسير الشيء بانه الموجود او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقاتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي
للاموات خلافا للمعتزلة متمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل
نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما
ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة
الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى

وقال

وقال عم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم
يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله
ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال
هذه لام سعد وقال الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب
الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تع
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث
والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تع يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تع ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم
حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا
واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور
القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا
ان الله تع لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه اختلف المشايخ

في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تع
وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعوا الله تع لانه لا يعرفه
لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى
في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران
النعمة وجوزه بعضهم لقوله تع حكاية عن ابليس رب انظرني
فقال الله تع انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم
الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي
عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من
مغربها فهو حق لانه امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن
اسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما
تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر
آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها

ونزول

ونزول عيسى عم بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف
في المشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر
ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار
في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد
يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد
في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان لله تع في كل حادثة حكما معينا ام حكمه
في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهدين وتحقيق هذا
المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يكون من الله تع عليه
دليل او يكون فذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال

فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة
المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الخفة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك
الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل
عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب

طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف حاشية تلويح

جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطاء فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد

بين

وفيه نظر لان القياس مثبت عند البعض لا مظهر تلويح

بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعتنا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر

قال ان عوام المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص المؤمنين افضل من خواص الملائكة قال الله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال المؤمن اكرم على الله من الملائكة الذين عنده

فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الأول ان الله تع امر الملائكة
بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع ارأيتك
هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل
واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان
القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه
التعظيم والتكريم الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابرهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص
من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية
يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل
والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة

والغضب

والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح
مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب
وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن
ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية
دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تع علمه شديد القوى وقوله تع نزل به
الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم
من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف
والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى

فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم اذ القياس في مثله الترقي من
الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم قائل بالفضل بين عيسى عم وغيره
من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع
من ان يكون عبدًا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد
لا اب له وقال الله تعالى تبرئ الاكمه والابرص وتحيي الموتى بخلاف
ساير العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا
ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقي والعلو انما هو في امر التجرد
واظهار الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على

افضلية الملائكة عليهم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وقد وقع الفراغ في شهر اسلامبول في شهر شعبان

في وقت العشاء على يد العبد الضعيف المذنب

المحتاج الى رحمة الله تعالى محمد بن محمد عفر الله له

ولجميع المؤمنين والمؤمنات

والمسلمين والمسلمات

الاحياء منهم

والاموات

برحمتك يا ارحم

الراحمين

تاريخ سنة سبع عشر وسبعمائة

٧١٧

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı Fatih
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 3083